



La Sorcellerie en Mélanésie : Élicitation de l'inacceptable

Laurent Dousset

► To cite this version:

Laurent Dousset. La Sorcellerie en Mélanésie : Élicitation de l'inacceptable. L'Homme - Revue française d'anthropologie, 2016, 2 (218), pp.85-115. halshs-01319611

HAL Id: halshs-01319611

<https://shs.hal.science/halshs-01319611>

Submitted on 21 May 2016

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial - NoDerivatives| 4.0 International License

Ce texte a été publié, dans sa version finale qui n'est pas tout à fait identique à celle ci-dessous, avec la référence

Dousset, Laurent 2016. « La sorcellerie en Mélanésie: élicitation de l'inacceptable ». *L'Homme*, 218 : 85-115.

La sorcellerie en Mélanésie: élicitation de l'inacceptable¹

Laurent Dousset (EHESS)

Aix-Marseille Université, CNRS, EHESS – CREDO (UMR 7308)

Mots clés

Mélanésie, Vanuatu, Malekula, sorcellerie, magie, empoisonnement, cannibalisme, élicitation, valeurs sociales, commensalité, ordre social

Abstract

Sorcery has remained an important issue in Melanesia countries, in particular in Papua New Guinea and in Vanuatu. It has become a concern for policy makers, legislators and NGOs, and is considered a central practice among many local peoples. Researchers interested in the question of sorcery tend to compartmentalize the analysis favoring an approach that considers sorcery to be an indicator of economic and political postcolonial changes. Others, less frequently, study witchcraft as being disconnected from its historical and political contexts and attempt to analyze its rationale in terms of cultural representations.

The discussion of a recent case of sorcery in the south of the island of Malekula in Vanuatu shows that these approaches are in fact complementary. A clear distinction between magic and sorcery is difficult in Vanuatu because the technical means available to both are identical. The basis for such a distinction is rather the act of accusation, that is, the verbalization of alleged practices that, while drawing their means from a recognized and acceptable repertoire, are thought to constitute a form of resistance to an emerging social order. These verbalizations, which consist of elicitation of formalized values, are moments where being together and being alike are revealed through the distinction of what is acceptable from what is not. Elicitations are here opportunities for explanation, for confirmation and for transformation of social values that define membership and expose the collective. In this context, accusations of sorcery and the identification of alleged sorcerers become simultaneously a means to act on, and a way of thinking the world. It is because sorcery allows all of this that not only has it remained relevant in Melanesian countries and beyond, but that it also continues to be so central to the lives of the people of Malekula.

¹ Nous tenons à remercier vivement Véronique Rey, Maëlle Calandra et Simonne Pauwels, ainsi que les rapporteurs pour leurs nombreux commentaires importants sur une version précédente de cet article.

Keywords

Melanesia, Vanuatu, Malekula, sorcery, magic, poisoning, cannibalism, elicitation, social values, commensality, social order

Introduction

Le groupe de recherche *State, Society and Governance in Melanesia* de l'université nationale australienne organisa en 2013 un colloque sous le titre : « Les meurtres liés à la sorcellerie : culture, législation et droits de l'homme ». Ce colloque s'inscrit dans un contexte particulier, à savoir la recrudescence, ces dernières années, de cas rapportés de sorcellerie et d'exécutions sommaires et publiques de présumés sorciers en Mélanésie, et la pression croissante d'organisations non-gouvernementales internationales qui œuvrent pour la défense des droits de l'homme auprès des institutions publiques de la Papouasie Nouvelle-Guinée et du Vanuatu.

Les discussions et conclusions de cette réunion d'acteurs et spécialistes issus de secteurs les plus divers² furent publiés deux ans plus tard dans un ouvrage (Forsyth & Eves 2015) visant à articuler trois approches du problème qui se situent à des échelles différentes et qui étaient jugées difficiles à combiner : en premier lieu la prise en compte des représentations locales et de la diversité culturelle de cette région du monde ; en deuxième lieu la question des législations nationales qui condamnent la sorcellerie tout en lui procurant ainsi une réalité institutionnelle ; et, en troisième lieu, à un niveau plus globalisé, l'individualisation des droits de l'homme accompagnée du rejet de la sorcellerie, qui, plutôt qu'une réalité sociale en soi, ne serait que l'indice d'autres fléaux sociaux et économiques.

On ne peut que saluer la double ambition de ces travaux, à savoir d'identifier des cadres explicatifs de la sorcellerie et de fournir des solutions à qui opèrent à la fois sur le plan social, juridique et politique. Cependant il faut relever au moins deux problèmes fondamentaux, dont les éditeurs eux-mêmes ont en partie conscience.

Le premier, qui rend compte de la complexité du terrain, fait valoir la difficile commensurabilité entre, d'une part, les catégories scientifiques et législatives occidentales et, d'autre part, les conceptions et explications locales de la sorcellerie. Le problème est d'abord terminologique et sémantique, puisque la distinction opérante en anthropologie au moins

² Les participants, dont nous faisons partie, comprenaient des chercheurs en sciences humaines et sociales, en particulier des anthropologues, mais aussi des juristes, des procureurs, des activistes, des représentants d'ONG et d'associations diverses, des élus locaux et nationaux, en particulier pour la Papouasie Nouvelle-Guinée, des représentants d'organisations internationales comme les Nations Unies, des représentants d'Eglises et des journalistes.

depuis Evans-Pritchard entre sorcellerie, *witchcraft* et magie n'est nullement reflétée ni dans les terminologies ni dans les conceptions locales en Mélanésie. *Puri puri*, *mura mura*, *dikana*, *vada*, *mea mea*, ou *sanguma* en Papouasie Nouvelle-Guinée, *vele* et *arua* aux îles Solomon, ou encore *nakaemas*, *posen* et *black magic* au Vanuatu sont des termes renvoyant à des ensembles de pratiques et de savoirs, dont les usages reflètent des différences linguistiques, régionales ou socioculturelles et non des distinctions de nature ou de principes opérants. Nous reviendrons sur ce point essentiel : la différence entre ce qu'on a coutume de nommer magie d'une part et sorcellerie de l'autre relève d'un *continuum* en Mélanésie.

On comprendra aisément que ce fait pose des difficultés considérables aux juristes, car comment légiférer, interdire et punir un ensemble de pratiques et de savoirs dont tout le monde fait usage ? La sorcellerie-magie en Mélanésie est intimement liée à l'existence elle-même, à la force du vivant, au concept de *mana*. Parmi toutes les définitions et caractéristiques qui lui ont été attribuées, et ceci depuis Hubert et Mauss (1903-1904), il faut rappeler à quel point l'idée de *mana* répond à la capacité et au potentiel d'efficacité qui concerne également l'anticipation et l'inflexion de la temporalité ainsi que l'ingérence dans, ou au moins le dialogue avec, l'invisible et l'incertain. Une illustration plus récente nous est fournie par Onagi (2015 : vii) pour la Papouasie Nouvelle-Guinée, où la sorcellerie-magie est entre autres appelée *puri puri*. Une personne interrogée sur la sorcellerie dans un contexte qui veut interdire son usage répond en ces termes :

Pourquoi vouloir m'enlever mon *puri puri* ? J'utilise mon *puri puri* pour attraper du poisson pour nourrir ma famille. Pourquoi m'enlever mon *puri puri* ? Je l'utilise pour la plantation et pour avoir de bonnes récoltes. Pourquoi me l'enlever alors que je l'utilise pour la santé... pour l'amour. Pourquoi le rendre illégal ? (notre traduction).

Le premier objectif de cet article sera ainsi de montrer que sont qualifiées de sorcellerie non pas des pratiques particulières en tant que telles, mais les intentions attribuées à des pratiques qui semblent échapper à un consensus qui définit l'acceptable. Toute la difficulté réside dans la dynamique de ce consensus qui est lui-même conditionné par le contexte dans lequel il s'exprime. À ce sujet, nous aurons recours à la notion d'élicitation.

Ce point nous renvoie aussi vers le second problème, soulevé non seulement dans l'ouvrage cité ci-dessus, mais reflété plus généralement dans la grande partie des analyses récentes de la sorcellerie en Mélanésie. Il repose sur un cloisonnement théorique croissant sur

la question. S'il fallait caractériser les nombreuses contributions concernant la sorcellerie en Mélanésie, on pourrait les regrouper, en suivant leurs propres positionnements, en trois grandes catégories. La première contient les explications de type fonctionnaliste qui, inspirées de l'analyse africaniste, voient dans la sorcellerie des indices mais aussi des moyens d'action et d'interprétation contextuels. Dans une certaine mesure, ces approches fusionnent ainsi l'analyse fonctionnaliste et l'approche pragmatiste inspirée de Malinowski. La seconde catégorie d'explication relève de l'anthropologie symbolique et interprétative et veut voir dans la sorcellerie un moyen de percevoir et d'organiser le monde plus que d'agir sur lui. En s'affranchissant de la limite imposée par l'analyse contextuelle, elle souligne le caractère humain dans son sens le plus général de la sorcellerie et la libère des conditions particulières, matérielles et historiques, d'existence. Tout en partant d'une analyse de la culture locale, elle vise, pour la Mélanésie, à généraliser les conclusions. Le troisième type, moins fréquent et plus partiel, et qui ne sera pas retenu dans cet article, résume des raisonnements psychologiques qui vont chercher dans l'individu ses mécanismes et ses causalités.

Les contributions dans l'ouvrage de Forsyth et Eves (2015) font largement appel à l'approche fonctionnaliste et présentent la sorcellerie comme une conséquence et un indice de mutations politiques et de malaises sociaux, en particulier postcoloniaux. Elles ne font malheureusement guère appel à l'analyse pragmatiste pour expliquer la sorcellerie mélanésienne comme un moyen d'action sur le monde, et encore moins envisagent-elles la sorcellerie comme un moyen de penser le monde.

La tendance au cloisonnement que ces approches font resurgir reflète une distinction déjà soulignée ailleurs, par exemple par Keck (2002) qui opposait les traditions française et anglaise à partir de leurs traitements de la magie : les Anglais procèdent à la contextualisation des pratiques, alors que les Français s'intéressent davantage à ses aspects structuraux. Si l'anthropologie mélanésienne, jusqu'à il y a quelques années, s'inspirait de l'approche anglaise et fonctionnaliste-pragmatiste, ces dernières années un revirement vers une approche plus structurale ou symbolique est flagrant.

Le rapport entre ces trois manières d'aborder la question de la sorcellerie en Mélanésie est souvent considéré comme étant dominé par l'ambition de chacune à l'exclusivité. Kapferer (2002), pour ne citer qu'une des nombreuses autorités sur la question, les conçoit comme des quasi-paradigmes scientifiques. En revenant aux sources, notamment Evans-Pritchard (1937), Kapferer explique à quel point les fonctionnalismes et les psychologismes sont réducteurs. Dans la même veine, Rio (2014), dans le tout dernier article d'une série qu'il a consacrée à la sorcellerie au Vanuatu, prend ses distances d'une approche qu'il qualifie de contextuelle — et

donc de ses propres conclusions précédentes — et pense que la sorcellerie ne peut pas être réduite à sa dimension politique. Il s'oriente en conséquence vers des explications plus symboliques, qui seraient, souligne-t-il, mieux aptes à la généralisation.

Et pourtant, l'analyse de l'ethnographie mélanésienne, aussi partielle qu'elle puisse être, tend à répondre à, et à confirmer les trois approches en même temps : la sorcellerie paraît être un révélateur et un moyen d'action politique et économique puissant, tout particulièrement dans des contextes postcoloniaux (p. ex. Eves 2000, inspiré entre autres de Geschiere 1988) ; elle permet, comme le suggèrent Stephen (1999) ou De Boeck (1991), un travail thérapeutique, par exemple en détournant la visée du chagrin et en identifiant un « coupable » pendant le deuil ; et elle reflète la capacité, la volonté ou la crainte à fragiliser ou à altérer les frontières ontologiques, celles entre le visible et l'invisible (p. ex. Bonhomme 2005), l'humain et le non humain (p. ex. Deleuze et Guattari 1972), le possible ou le certain et l'impossible ou l'incertain (Rio 2014 ou Siegel 2003) ; et il faut ajouter encore à cette liste celle entre l'acceptable et l'inacceptable, qui retiendra tout particulièrement notre attention dans cet article. C'est probablement parce que la sorcellerie en Mélanésie opère sur ces trois plans en même temps qu'elle continue à se manifester avec une telle efficacité et continuité et que son analyse demeure complexe.

L'objectif de cet article est donc également d'aller à l'encontre des cloisonnements théoriques évoqués. C'est à partir de l'analyse d'un cas concret que nous aimerions illustrer le potentiel de la complémentarité des approches. Nous suggérons que la sorcellerie, dès lors que nous ouvrons la possibilité d'une définition émique, reflète et permet d'agir sur les conditions historiques et matérielles d'existence tout en étant un indice des mutations sociopolitiques (ce que Kapferer appelle les fonctionnalismes), mais permet également de révéler la perception et l'organisation autochtones du monde.

La sorcellerie à l'œuvre

Le petit hôpital de Lamap, presque île occupée par une quinzaine de hameaux dans le sud de l'île de Malekula au Vanuatu, est un lieu plutôt tranquille. Le responsable, originaire de Lamap qui a reçu une formation éclair en infirmerie à la capitale, Port Vila, passe la plupart de son temps à discuter assis sur les marches du dispensaire avec les passants ou à planifier les réunions nocturnes de kava, une boisson extraite des racines d'un poivrier aux effets relaxants et consommée entre groupes d'hommes, plus rarement de femmes, dès la tombée du jour. Les cas réguliers de dysenterie ou de paludisme traités dans cet hôpital sont devenus une

affaire de routine. Les procédures sont bien rodées et les médicaments bien connus. Construit par les Français pendant le condominium franco-britannique qui occupait les Nouvelles-Hébrides jusqu'à l'indépendance en 1980, donnant naissance à la République du Vanuatu, puis rénové en 2011 par des militaires venus de la base navale de Nouvelle-Calédonie sous l'égide de l'action humanitaire et de l'aide au développement, l'hôpital est relativement bien équipé pour s'occuper des quelque 1500 habitants de la presqu'île. Les cas plus complexes, par exemple un diabétique nécessitant une amputation ou des accidents qui mettent au péril la vie du patient, sont envoyés par bateau de l'hôpital à la capitale. Le responsable évite de traiter les cas qui pourraient se terminer par la mort du patient. Il redoute cette responsabilité.

Un jour de novembre de 2015, Mark³, un homme d'une cinquantaine d'années, originaire du hameau de Bangrere, se présente à l'hôpital. Il se plaint de douleurs au dos, dit ne plus pouvoir bouger et travailler correctement, et craint pour l'avenir de son jardin et de sa famille. Le passage du cyclone Pam en mars de la même année qui a détruit de nombreuses plantations, ainsi que les effets — de jour en jour plus palpables — de la sécheresse liée à El Niño sont sources d'inquiétudes. Les stocks de riz parvenus sur l'île par l'aide humanitaire internationale sont pratiquement épuisés, et les taros plantés après le passage du cyclone n'ont pas encore atteint leur maturité. Il faut débroussailler le manioc, tuteurer les ignames, ou encore protéger les bananiers et les choux kanaks de la sécheresse. Seules les patates douces sont prêtes et permettent de nourrir les familles. Mais les rats sont, dans cette situation encore plus qu'à l'habitude, devenus de véritables concurrents, détruisant les tubercules avant même la récolte et pénétrant les maisons-cuisines pour y décimer les réserves. Surveiller les jardins des vols, planter les taros ou protéger les patates douces sont devenus des travaux de toute première nécessité, et Mark, comme tant d'autres, ne pouvait se permettre d'être infirme.

Le responsable de l'hôpital prend Mark en charge. Il l'installe sur un lit et lui procure de quoi soulager la douleur et réduire l'inflammation. Le lendemain matin, alors que tout le monde est occupé à préparer la célébration de trois mariages en même temps, Mark est retrouvé sans vie sur son lit. Immédiatement, le responsable de l'hôpital avertit Etienne, le président du tout nouveau conseil des chefs, qui à son tour avertit Arthur, le frère aîné du défunt. Ce dernier annonce la nouvelle en faisant résonner le tambour en bois de son *nasara*, place cérémonielle qui entoure le *batu*, la maison des hommes, du clan de Bangrere.

3 Les noms et prénoms ont bien évidemment été modifiés.

Les mariages auront lieu malgré les coups de tambours : les préparations étaient trop avancées. Les cochons et bœufs qui devaient nourrir plusieurs centaines d'invités avaient été sacrifiés. Les biens à échanger entre les familles des époux avaient déjà été empilés : cochons, ignames, bananes, nattes et tissus, ou encore les feuilles de *laplap*. Ces dernières, qui auront leur importance plus tard dans l'histoire et qui ressemblent à de petites feuilles de bananiers, sont utilisées comme enveloppes de cuisson d'un repas du même nom. Le *laplap*, véritable plat national au Vanuatu, est composé de taros ou d'ignames râpés, éventuellement garnis de morceaux de viande de cochon ou de poulet, placés au centre. La préparation est enveloppée dans les feuilles, puis cuite à l'étouffée dans un four de terre recouvert de pierres de laves, également appelées pierres à *laplap*, chauffées au préalable.

Le *laplap* est toujours consommé en groupe : les membres de la famille et les invités se placent en cercle autour du plat, lui-même de forme circulaire, qui est alors déballé puis arrosé en son centre de lait de noix de coco. En respectant le protocole — les invités masculins d'abord, suivis des hommes aînés, puis des femmes les plus âgées et des femmes invitées, ensuite des plus jeunes et enfin les enfants —, chacun arrache avec ses doigts un bout du gâteau de son côté et le trempe dans le lait de coco au centre avant de le porter à la bouche. À Lamap, le plat doit impérativement être terminé. Si besoin, on prend son temps, on fait des pauses, on discute et on continue à manger jusqu'à ce que la dernière miette soit consommée. Le *laplap*, disent les gens, c'est le plat de la famille, du clan, et même de la tribu. Chacun doit pouvoir manger, et tout doit être mangé. C'est le partage, le « manger ensemble » qui font la famille. Tout est dans le *laplap*.

Ce contexte permet de comprendre que les mariages aient donc eu lieu, même si le respect du mort était aussi attendu : que les jeunes ne dansent pas toute la nuit, que du kava soit bu à la mémoire du défunt, que les rires et cris soient discrets. Malgré la consigne, décidée par le conseil des chefs, puis diffusée par Etienne son président à la communauté, plusieurs jeunes hommes se font remarquer, tout particulièrement les jeunes de Bangrere, le clan du défunt, qui auraient dû pourtant respecter le défunt avec une vigueur singulière. Ils seront punis le lendemain et devront payer en apportant des poulets qu'Etienne redistribuera à d'autres familles besogneuses. « Ce sont les fils d'Arthur », le frère aîné du défunt, « qui ne se sont pas maîtrisés », nous raconte Etienne avec consternation. « Et puis », ajoute-t-il, « arrivant à l'hôpital, Mark m'avait dit : c'est Arthur qui m'a fait ça, c'est à cause de lui que j'ai mal au dos ».

Arthur et Mark avaient en effet des rapports complexes. Cousins parallèles du premier degré, ils sont les fils de deux frères dont le père du premier était l'aîné du second. Les clans sont patrilinéaires et les aînés en sont les chefs héréditaires. Le père d'Arthur, puis Arthur lui-même occupait le rôle de chef du clan de Bangrere. Ces chefs, au côté des chefs dits *Namangi* — religieux et rituels, issus de la société à grades (Cayrol 1992, Deacon 1934, Guerard 1994) — et d'autant de chefs « démocratiquement » élus, constituent le conseil des chefs des quelques 25 clans de Lamap. Un chef de clan est responsable des affaires internes du clan et en est le porte-parole. Il gère les éventuels conflits et met à disposition des familles nucléaires des lopins de terre afin qu'elles puissent y installer leurs jardins. Il défend au mieux les intérêts du clan envers la communauté plus large et doit fréquemment exposer ses capacités oratoires lors d'événements collectifs, comme les mariages, les initiations ou les funérailles.

Arthur et Mark, d'âges comparables, n'arrivaient que rarement à trouver un compromis. Leur désaccord portait moins sur la distribution des terres au sein du clan, encore que ce point ait joué un rôle également, que sur l'attitude générale qu'il fallait adopter face aux autres clans, en particulier celui de Pnoamb, ou sur les questions de politique foncière plus générale. Ce désaccord avait déjà opposé le père d'Arthur à son frère, le père de Mark. Mais, au contraire de Mark, son père s'était finalement rangé derrière les positions de son frère aîné. En effet, depuis l'indépendance en 1980 et le départ de la majeure partie des colons de leurs plantations, des efforts considérables avaient été entrepris pour rendre le contrôle et le titre des terres à leurs propriétaires spoliés. Mais l'identification de ces propriétaires originaires s'avère souvent une opération délicate, pour ne pas dire des plus complexes. À Lamap, la présence de la mission depuis 1890 (Monnier 1991), puis de la délégation française dès 1920 (Mannoni n.d.), a eu comme effet, parmi tant d'autres, de faire migrer de nombreux clans qui vivaient jadis dans l'arrière-pays vers les côtes, et plus particulièrement vers la presqu'île de Lamap. La présence française, avec ses efforts de réorganisation politique et économique, ainsi que les nombreux intermariages, adoptions et interdépendances économiques entre les divers clans qui ont fini par s'installer auprès des trois clans originaires ont considérablement perturbé le paysage. Et ceci à tel point que certains, dont Mark, remettent en question l'idée même qu'il y ait eu trois clans originaires. Ces personnes martèlent que l'histoire des trois clans originaires ne serait qu'une affabulation inventée par ceux qui aimeraient monopoliser l'accès aux terres, et que les accès mutuels aux terres entre les clans de la côte et les clans de l'arrière-pays refléteraient les conditions « traditionnelles ».

Arthur, au contraire, adhérait à une autre version historique, également répandue, et concédait que son clan, les Bangrere, était l'un de ces clans migrants et il acceptait l'idée de n'être en conséquence qu'un usufruitier et non un propriétaire légitime. « Le clan légitime, le véritable propriétaire des terres que nous cultivons », dit-il publiquement, « sont les Pnoamb ». Il n'est pas possible de détailler plus avant ici, mais le lecteur doit néanmoins savoir que ces versions opposèrent de manière violente les clans les uns aux autres, donnèrent lieu à de nombreuses accusations de sorcellerie et à des affrontements violents, et finirent par se confronter devant un juge, avocats à l'appui, à la cour nationale à la capitale en 2015 qui donna raison à la version historique dite « des trois clans », dont les Pnoamb⁴.

Etienne, le président du conseil des chefs, est un Pnoamb. Il en est le chef élu, et, son frère aîné ayant migré vers Luganville, le chef-lieu de l'île de Santo, il y représente également le chef de clan. Son père et chef précédent, Augustino, avait été un homme d'une grande prestance et fut respecté, pour ne pas dire craint. Assistant-gendarme pendant l'occupation française, c'est lui qui avait commencé à rassembler les preuves qui permettraient à son clan de revendiquer la primauté sur Lamap et de défendre la version « des trois clans ». Un jour de septembre 2010, le soir d'une visite chez le chef de Renivier, un village de l'autre côté de la baie, et en présence d'une femme de la petite île des Maskellynes, dont les familles sont originaires d'Ambrym, réputé pour leurs usages des poisons, Augustino tomba raide mort. Ses funérailles prennent une ampleur inattendue. Tous les clans, même les plus hostiles, vinrent honorer le vieil homme, et un an plus tard, on procéda même aux secondes funérailles, en fabriquant un *rambaramp* (Guideri & Pellizzi 1981, Huchet 1976, Pernet 1982, Servy et al. 2012), figure végétale à l'effigie du défunt. Cela faisait plusieurs décennies qu'aucun chef n'avait eu droit à sa représentation posthume. Dans un contexte de conflits entre clans migrants et clans qui considèrent avoir la primauté sur la presqu'île, les soupçons au sujet de cette mort subite foisonnent, et la présence de tous les clans et de leurs chefs aux funérailles d'Augustino constitue autant de déclarations publiques d'innocence. Était-ce alors la femme des Maskellynes qui l'avait empoisonné ? Ou le chef de Renivier, anglophone et protestant, en opposition au francophone et catholique qu'avait été Augustino, qui avait pratiqué la sorcellerie ?

Quelques jours après la mort de Mark, suite à une réunion d'urgence du conseil des chefs, Etienne nous explique d'une mine soulagée : « Enfin nous, les chefs, savons qui a tué notre

4 Ces questions ont été traitées ailleurs (Dousset n.d.).

père, enfin nous pouvons terminer le deuil, après cinq ans. C'est Mark qui l'a ensorcelé, c'est Mark qui a tué le vieux ». Les discussions au sein du conseil, durant lesquelles Arthur s'était expliqué, avaient permis de faire émerger une explication aux événements liés à la mort de son frère. Mais comment pouvait-on conclure cinq ans plus tard qu'un homme récemment décédé avait commis un acte de sorcellerie sans aucun lien tangible avec les événements survenus en 2015 ? Et comment pouvait-on à tel point inverser les rapports et soupçonner Mark, alors que ce dernier avait indiqué que c'était Arthur qui lui avait causé les douleurs au dos ?

« Tous les indices montrent que c'est Mark le coupable », suggéraient les chefs de clans d'une voix unie à la suite de leur réunion. Il avait été remarqué qu'il était « devenu étrange, s'isolait souvent, ne mangeait pas bien, se distançait de sa famille et de son clan, ne buvait pas le kava avec les autres hommes, et personne ne savait ce qu'il faisait la nuit, pas même son épouse ». En identifiant les caractéristiques de l'étrangeté, c'est l'ordre moral qui était résumé par les chefs. Tout être humain doit valoriser la nourriture et la parenté, être prévisible et ne pas s'isoler seul dans la pénombre. C'est cette déviance du comportement humain attendu qui légitimait l'hypothèse et la concertation des chefs, et qui leur permettait ainsi de proposer un scénario de ce qui, à leurs yeux, avait dû se passer: « cela faisait plusieurs années que Mark s'était procuré des plantes », assuraient-ils de concert lors d'une allocution publique. « Des feuilles particulières, préparées par des gens provenant de l'île d'Ambrym ». Jadis, les habitants de Lamap connaissaient toutes les plantes utiles à la magie et à la sorcellerie. Mais ils ont vendu les secrets concernant certaines substances utiles à la sorcellerie en échange du droit de fabriquer des tambours d'Ambrym. Ils n'ont gardé pour eux que les secrets qui concernent la magie bienveillante et la guérison. Pour les autres, et même s'ils connaissent les vertus des substances et des procédés, ils ne sont en principe plus autorisés à les utiliser sans payer des droits, c'est-à-dire des cochons, aux nouveaux propriétaires, les habitants d'Ambrym. Ainsi, si les habitants de Lamap continuent à savoir détruire par la magie, les chefs ont, il y a plus de cinquante ans, fait un choix : se débarrasser de ce qui se présentait comme un fléau en échangeant ces droits contre ce qui est aujourd'hui devenu le symbole des clans, les tambours de la maison des hommes.

Mark avait donc acquis des plantes particulières, travaillées et préparées par des Ambrymais. Cette préparation permet, comme nous le verrons, une première transformation corporelle. Mark les aurait stockés, comme il se doit, avec un petit serpent dans un récipient et aurait caché ce dernier dans la forêt, d'où ses absences prolongées et nocturnes du village,

explique plus tard Arthur à la suite de la réunion du conseil à ses frères de clans, qui ne tardèrent pas à le raconter à leurs épouses, qui le racontèrent à leurs parents et ainsi de suite. La capacité à devenir un sorcier puissant, celui qui a le pouvoir de tuer à distance ou de se transformer en de multiples formes — le plus souvent des créatures qui vivent dans le crépuscule comme la chauve-souris et certains insectes volants, ou qui peuvent surgir de nulle part et disparaître aussitôt, comme les requins —, ne peut toutefois être acquise qu'en procédant à l'assassinat d'un proche et en lui ôtant ainsi ses forces (son *mana*) : les sorciers les plus dangereux auront nécessairement tué leur père, leur fils ou leur frère, donc quelqu'un de leur propre clan. « Le danger vient toujours de ceux qui sont le plus intimes avec la victime, avec sa propre famille, avec les gens de confiance mais qui seront manipulés ou incités à nuire », nous expliquait un vieillard reconnu pour son savoir sur les substances et les pratiques dangereuses. Notons que, au Vanuatu, le fait d'ôter les « forces » de la victime ne nécessite pas le cannibalisme. Le seul fait d'avoir tué suffit pour la récupérer. En même temps, nous le verrons, le lien étroit entre sorcellerie, ou magie plus globalement, et cannibalisme peut être démontré pour Malekula.

Mark n'avait pas encore la puissance du sorcier accompli, même s'il avait déjà entamé le chemin et fait usage de poisons moins puissants, par exemple lorsqu'il tua le vieil Augustino, « probablement en partageant un fruit avec lui ou en lui servant une coupe de kava empoisonné », discutaient les chefs pendant leur réunion. Mark avait été en désaccord avec Augustino, le chef des Pnoamb, et il était en désaccord avec son frère-cousin Arthur, qui s'était rangé derrière les Pnoamb. Mais il lui fallait encore acquérir davantage de pouvoirs, et Arthur était la victime idéale : frère de clan avec qui il était néanmoins en désaccord au sujet des alliances politiques à entretenir. Cette première potion obtenue d'Ambrym, ce premier pas vers le véritable pouvoir du sorcier, lui permettrait de passer à l'étape suivante : la transformation temporaire de l'apprenti en chien, le temps qu'il puisse liquider sa victime familiale et s'emparer de ses forces. Une nuit, Mark utilisa donc la potion et devint un chien.

« Cette même nuit », expliquait Arthur devant le conseil des chefs dont il était membre, j'ai été réveillé dans mon sommeil. Les aboiements des chiens m'ont alerté et j'ai eu peur pour mes poules ». La volaille est une proie appréciée des chiens errants, des cochons, ainsi que des voleurs. Arthur raconte qu'il s'est levé et qu'il est sorti de sa maison, mais, entre-temps, les chiens se sont calmés et, ne voyant rien, Arthur retourne se coucher. Peu de temps après, les chiens se mettent de nouveau à aboyer, et même à hurler. Arthur a des doutes et décide de jeter un nouveau coup d'œil. Par précaution, il emporte avec lui une pierre à *laplap*

et la tient cachée derrière son dos. Les chiens se sont à nouveau calmés, mais il en aperçoit un qui n'appartient à personne du clan et qu'il n'a jamais vu auparavant. Ce chien est plus grand qu'à l'habitude, il est noir, et il avance doucement vers Arthur, tentant de se frotter contre lui. Arthur dit sentir que ce chien n'en est pas vraiment un, qu'il s'agit d'un sorcier transformé, et dit avoir lancé la pierre à *laplap* de toutes ses forces sur le chien. Ces pierres, symboles de l'unité familiale et clanique, sont les seules ayant le pouvoir de se débarrasser du sorcier qui tente de briser la famille et d'ôter la vie d'un des siens. Toute autre forme de violence serait inutile. Par contre, une précaution importante est nécessaire. Lorsqu'un homme se transforme en chien grâce aux substances magiques, une inversion a lieu : la tête de l'homme est située du côté du bas dos du chien, alors que le dos et les fesses de l'homme sont placés à la tête du chien. Pour anéantir ce chien-sorcier, il est ainsi nécessaire de viser le bas dos, et non la tête. Mais Arthur explique qu'il était nerveux, il avait peur, et dans la précipitation il vise mal et touche le chien à la tête, et donc heurte le dos du sorcier. « C'est Arthur qui m'a fait ça », avait révélé Mark quelques jours plus tard en allant à l'hôpital.

Quelques commentaires préliminaires

Avant de procéder à l'analyse de ce récit et de l'accusation de sorcellerie qui identifie Mark, victime dans un premier temps, comme étant le coupable dans un second temps, il nous faut revenir sur deux éléments. Le premier concerne la définition émique de la sorcellerie, le second insiste sur les contextes d'énonciation que nous avons caractérisés en introduction par la notion d'élicitation.

Pour comprendre le champ d'application de la sorcellerie à Malekula, il est nécessaire de revoir deux distinctions : celle entre empoisonnement et sorcellerie d'abord, et celle entre magie et sorcellerie ensuite. Au Vanuatu en général, et à Malekula en particulier, l'empoisonnement n'est pas, ni linguistiquement ni techniquement, distingué de la sorcellerie. Tous deux sont appelés en bislama, le pidgin du Vanuatu, *nakaemas*. Dans la langue de Lamap, nommée langue de Port Sandwich, l'empoisonnement et la sorcellerie sont appelés *bareu*, et l'empoisonneur-sorcier *bar-bareu*. La distinction entre ces deux phénomènes n'est pas significative car le sorcier est censé utiliser systématiquement la pratique de l'empoisonnement pour détruire ses victimes, si par empoisonnement on entend l'incorporation de substances destructrices et étrangères au corps humain. Le sorcier peut procéder par empoisonnement matériel et de proximité, en mélangeant aux nourritures ou aux

boissons des substances qu'il aura préparées à partir de plantes et de restes humains. Dans ces cas il fera partager un fruit tranché par un couteau dont un côté de la lame sera badigeonné de substance, où il pourra dissimuler du poison sous son ongle et le tremper dans la boisson en servant la coupe de kava, par exemple. Il pourra également procéder à distance ou par un intermédiaire, sous forme humaine ou animale, mais toujours en préparant des poisons. Dans tous les cas, le sorcier doit parvenir à pénétrer le corps de la victime et y déposer des matières dangereuses qui proviennent du monde végétal mélangées à des restes humains.

Une distinction de principe entre magie et sorcellerie n'est guère opérante non plus. Si par la première nous entendons des pratiques rituelles et l'usage de substances qui influent sur le cours des choses — par exemple des gestes magiques qui garantissent une pêche abondante ou améliorent le rendement des jardins, ou qui permettent de communiquer avec les esprits — ici encore il nous faut constater que les habitants de Lamap ne la distinguent pas de la sorcellerie. Certes, les degrés de savoirs dans ce domaine divergent selon les apprentissages dont les acteurs ont pu bénéficier ou selon les savoirs qu'ils ont pu acquérir en offrant des cochons. Mais, comme nous l'avons indiqué, tout le monde connaît des substances et tout le monde pratique des rituels qui permettent d'influer, directement ou indirectement, sur le cours des choses.

Si l'anthropologue sur le terrain peut retrouver, de façon approximative, la distinction entre magie et sorcellerie — tant est qu'il pense nécessaire de la faire — c'est à partir de l'analyse des énoncés qui font émerger l'acceptabilité ou au contraire la réprobation des intentions du présumé sorcier. Les substances et les gestes sont en principe les mêmes. L'accusation de sorcellerie repose sur l'identification d'une intention négative dans leur usage. Par exemple, un geste magique qui est pensé avoir été utilisé pour détruire un être humain sera condamné. Mais ici encore, le champ de l'acceptable est flexible, car nous rencontrons également des cas dans lesquels certains actes de sorcellerie-magie visant des personnes qui sont considérées comme dangereuses sont valorisés. Le fait de caractériser un *nakaemas* comme étant négatif, donc inacceptable, ou comme étant au contraire positif et donc acceptable est conditionné par la perspective de celui ou de ceux qui identifient l'intention du présumé sorcier et qui ainsi la qualifient. Être dans la capacité de condamner un acte de sorcellerie ou au contraire de le valoriser est corrélé à l'aptitude de l'acteur à inciter l'émergence d'un consensus au sujet de la frontière entre ce qui est acceptable et ce qui ne l'est pas. Ces consensus s'avèrent épouser la forme d'élicitations.

Emprunté à la linguistique (p. ex. Matthewson 2004), pour laquelle ces procédés sont d'abord une technique d'enquête, ce terme est utilisé ici de manière plus générale, sans le limiter à l'interaction formelle entre l'enquêteur et son interlocuteur. L'élicitation n'est pas seulement une parole, et elle n'est pas seulement une explication. Elle est une parole formalisée à tendance générale ou généralisante produite par un jugement, et elle cherche l'assentiment. Les processus d'identification d'actes de sorcellerie se révèlent être des formes d'élicitation. Il s'agit de discours sur les pratiques acceptables, sur la finalité de ces pratiques, sur l'ordre moral et sur le comportement individuel qui y est défini et adapté. Les élicitations ont toujours lieu dans le cadre de mises en scène très particulières, elles-mêmes formalisées (par exemple les réunions du conseil des chefs à Lamap) et, par des définitions formelles générales, doivent permettre d'expliquer ou de justifier les pratiques individuelles.

Ces réunions du conseil des chefs ont lieu sur convocation du président ou vice-président du conseil, qui prendront la décision de réunir les chefs lorsqu'ils le pensent nécessaire ou lorsque plusieurs chefs sont venus expliquer les urgences ou les griefs lors de discussions privées. Le conseil est composé d'une cinquantaine de membres, dont les 25 chefs de clans héréditaires, les 25 chefs élus (plus de dix de ces chefs élus sont aussi des chefs de clans) et les chefs gradés (*Namangi*) qui sont au nombre de six. Nous reviendrons plus loin sur ces chefs gradés. Les réunions ont lieu en plein air, mais à l'écart du reste de la population. Les prises de parole, coordonnées par le président, sont formelles et suivent un protocole bien établi. Le président et parfois le vice-président exposent le point à aborder, puis donnent la parole aux chefs directement affectés par la question. Les orateurs se tiennent debout et exposent dans les moindres détails leurs observations et leurs interprétations, sans jamais proposer de conclusions. Ces interventions peuvent durer plusieurs heures lors desquels les intervenants ne sont jamais interrompus. Une fois les problèmes et leurs interprétations exposés, les autres chefs interviennent pour donner leur avis, en adoptant eux aussi une posture et un langage formel, et faisant un usage extensif de paraboles, de métaphores et de propos moralisateurs qui ressemblent à des serments. Les discussions ne prennent jamais la forme de questions-réponses ou de controverses et discussions animées. Aucun orateur ne reprend la parole pour appuyer ou pour détailler un point. À la suite des interventions, le président, lorsqu'il entrevoit une tendance ou une majorité, formule une synthèse, propose une conclusion et suggère des actions à mener. Si aucune tendance n'émerge, le point en question est reporté à une réunion ultérieure.

Les élicitations procurent ainsi aux acteurs un cadre d'analyse concerté à partir duquel les accusations de sorcellerie peuvent avoir lieu. Nous retrouvons ce cadre dans notre exemple ethnographique : celui qui fait un usage inacceptable des gestes et pratiques magiques, confirment les chefs pendant leur réunion, s'isole, en quelque sorte se désocialise, ne valorise pas la parenté, voire veut la détruire, et déambule la nuit sans même faire savoir à son épouse ce qu'il fait. Il est nécessairement sous l'emprise d'une situation conflictuelle — dans notre cas liée aux problèmes fonciers — qui motive ses intentions et il exprime son désaccord avec un ordre social installé ou émergent. Ce n'est que dans un second temps, lorsque cette définition du « sorcier » est établie — et que par cette même formalisation est rappelé, par l'expression contraire des caractéristiques, ce qui est attendu d'une attitude considérée comme normale ou acceptable — que sont réinterprétés les événements qui ont conduit à la mort de Mark.

Malinowski, Lévi-Strauss et bien d'autres l'avaient souligné : la sorcellerie est d'abord et avant tout une question de langage car elle n'existe que par l'accusation et l'identification verbale de caractères, de critères, d'événements et d'indices suspects. Mais, du moins dans les cas que nous avons rencontrés, la parole directe ne suffit pas pour caractériser les usages langagiers, car elle doit nécessairement se situer à un double niveau : celui de l'élicitation de ce qui, de manière générale et formelle, permet de définir l'acceptabilité de certains comportements et attitudes, et elle doit ensuite pouvoir déployer cette grille d'analyse dans la caractérisation des événements concrets qui conduisent à l'identification du coupable. En d'autres termes, les accusations de sorcellerie sont systématiquement et nécessairement précédées d'une redéfinition concertée de ce qui peut être appelée une sorcellerie négative, et ce travail d'élicitation consiste à renégocier la distinction entre ce qui est acceptable et ce qui ne l'est pas.

La sorcellerie : agir sur le monde

L'ethnographie, par les paroles d'Etienne, le confirme : il s'agit, et ceci en concertation avec les autres chefs, de trouver un coupable, ce qui n'est parfois possible qu'au travers de l'identification et de la destruction d'un sorcier présumé. L'identification soulage et permet de faire le deuil. Les deux événements, la mort de Mark et la disparition d'Augustino, pourtant déconnectés et à cinq années d'intervalles, sont rapprochés, comme nous le verrons, car ils peuvent s'insérer dans une même problématique — les problèmes fonciers et les versions

historiques qui y sont développées. Leur rapprochement est également une opportunité pour refermer une brèche, un vide : l'impossibilité d'avoir pu ou su mettre des mots, et plus particulièrement un nom sur la disparition d'une figure centrale dans la politique locale et la vie interne au clan des Pnoamb. Stephen (1987), De Boeck (1991) et bien d'autres encore ont parlé des effets thérapeutiques qui résultent de l'identification et de l'accusation du sorcier. Ils ont souligné l'importance du transfert qui est opéré de la douleur suscitée par un décès vers la mise en scène de la reconnaissance d'une culpabilité. Dans les nombreux cas d'accusation de sorcellerie que nous avons rencontrés à Malekula, en effet, le recours à la notion de culpabilité contribuait à la reconstruction individuelle ainsi qu'à la réconciliation entre individus et familles qui, tant que personne n'avait osé mettre de nom sur le coupable, s'étaient éloignés, défiés et même accusés. Plus intéressantes encore à nos yeux sont les raisons politiques et historiques qui ont conduit à rapprocher la mort d'Augustino et le décès de Mark. Ces raisons ne peuvent être analysées que si l'accusation de sorcellerie est comprise comme un moyen d'action dans un contexte particulier.

L'approche que Kapferer désignait de fonctionnaliste, même si ce terme est probablement abusif pour caractériser les nombreuses perspectives qui s'y trouvent classées, en particulier chez les auteurs qui intègrent également l'aspect pragmatiste, se distingue des approches structurales ou interprétatives par la volonté de placer les phénomènes de sorcellerie dans leurs contextes particuliers d'évolution. C'est probablement à Malinowski (1935) que nous devons les premiers efforts consistant à replacer la parole et l'acte magique dans leurs conditions socioculturelles. Malinowski se servira d'ailleurs d'un concept qui restera longtemps négligé et qui ne prendra de l'importance que bien plus tard, en particulier dans l'anthropologie outre-Atlantique, grâce aux travaux du critique littéraire Kenneth Burke (1969a et 1969b) : la notion de scène. Tant pour la *kula* que pour la magie, il s'agit de la mise en place d'un ensemble d'éléments et de rapports sociaux, à la fois sur le plan sémantique, mythique ou symbolique, et technique qui, conjointement, procurent à la magie son efficacité. Malinowski placera la magie du côté de l'activité technique — un moyen d'action dirait-on de nos jours en pensant à l'*agency* —, cette dernière étant pleinement efficace parce que les éléments constituent ensemble une mise en scène.

Si de nombreux auteurs qui analysent la sorcellerie en Mélanésie se situent dans cette lignée (voir ci-dessous), ils s'intéresseront également au contexte historique, c'est-à-dire à la notion de changement. La magie en général, mais la sorcellerie plus particulièrement, doit selon cette approche être analysée dans le contexte linguistique et culturel dans lequel elle

constitue un moyen technique — au sens large du terme et sans le limiter à la culture matérielle (Gell 1988) — et permet des actions efficaces. La sorcellerie est également pensée refléter les conditions sociales et politiques particulières, notamment depuis l'ère postcoloniale. En s'inspirant des travaux africanistes (Geschiere 1988, Comaroff et Comaroff 1993 etc.), les mélanésianistes (Rio 2010, Eves 2000, Forsyth 2006, etc.) vont ainsi dans un premier temps s'intéresser à la sorcellerie comme occupant un espace créé par les indépendances coloniales, les constructions nationales et l'émergence de nouvelles inégalités économiques. Eves (2000), par exemple, montre comment la sorcellerie accompagne l'émergence de nouvelles inégalités économiques en Papouasie Nouvelle-Guinée. La rencontre entre les Lelet et la modernité, dit-il, n'ont pas nécessairement conduit à une réévaluation des catégories ontologiques, mais à une perte de contrôle sur ces catégories (par exemple celle de personne ou d'objet), à laquelle la sorcellerie est l'une des réponses développées. Les nouvelles formes et les nouvelles opportunités d'accumulation de richesses rendraient la régulation de la socialité plus difficile et produiraient la perception d'un accroissement de la sorcellerie.

Rodman (1993), cette fois pour l'île d'Ambae au Vanuatu, nous explique que la sorcellerie proposerait un idiome discursif sur la question du pouvoir, tout particulièrement dans un contexte d'État dit « faible » où les dialectiques, voire les contradictions entre légitimité des formes locales dites « traditionnelles » et légitimité des formes supra-locales dites « démocratiques » ou étatiques du pouvoir, dominant l'échiquier. La sorcellerie y serait ainsi, nous explique l'auteur, perçue comme un moyen des faibles ou des puissants de jadis pour retrouver une certaine résilience dans l'espace public. Rio (2010), se plaçant non plus dans la perspective locale, mais dans celle de la bureaucratie étatique, souligne à quel point les discours sur, et la lutte contre la sorcellerie permettent de faire émerger selon ses termes « un nouvel imaginaire » sur l'appartenance nationale.

Nous entrevoyons le regard général adopté dans ces écrits. Ils se situent dans la ligne de Malinowski, dont d'autres encore ont suivi les principes en la nommant la linguistique dite *pragmatique*. Il s'agit de placer la sorcellerie au plus près des actions, représentations et difficultés quotidiennes des acteurs qui évoluent dans des contextes sociohistoriques qu'il nous faut comprendre avant même de nous saisir de la question de la sorcellerie (Geschiere 2013). Cette sorcellerie y épouse alors, et ceci sans nier ni renoncer aux références à l'imaginaire, une double énonciation : celle de l'autochtone qui dispose de la sorcellerie comme de tout autres outil ou moyen pour gérer sa position sociale ou pour évaluer et

expliquer celle des autres, et celui du chercheur qui s'accommode de la sorcellerie comme d'un révélateur des conditions et tensions sociales. En d'autres termes, la sorcellerie n'est pas seulement, ou même pas tellement, conçue comme une vision du monde : elle est un moyen d'agir sur cette vision.

Indiscutablement nous retrouvons ces éléments dans l'exemple présenté plus haut, comme dans de nombreux autres cas que nous avons rencontrés à Malekula. Il existe de la sorcellerie ou magie qui, comparativement, se révèle presque amusante aux yeux des intéressés, comme par exemple les potions d'amours qui lient et font désirer une personne à son insu et de manière inconditionnelle à une autre. Mais la seule et unique raison identifiée à Lamap comme étant suffisamment sérieuse pour engendrer de la sorcellerie susceptible de nuire est la question de la politique foncière. La sorcellerie n'y est alors pas un procédé particulier qui permettrait par des effets immédiats et directs d'altérer les conditions matérielles d'existence, difficiles devant la pression démographique et l'insuffisance de terres cultivables, mais comme un moyen de remise en question, de résistance et de rejet d'un ordre social et politique émergent, voire établi. Car derrière la question foncière, c'est la discussion et le conflit autour des versions historiques défendues qui décrivent des modèles et mêmes des philosophies antagonistes non seulement au sujet des origines, mais plus important encore, sur la question du projet social à porter et de la place que chacun peut y retrouver.

L'organisation dite traditionnelle du sud de Malekula serait-elle dominée par une libre circulation et un libre accès aux ressources et aux espaces vitaux, et l'ordre moral serait-il celui d'une égalité et réciprocité entre des entités sociales dispersées et malgré cela socialement et culturellement interdépendantes ? Serait-elle une *Melanesian Way*, comme l'avait proposé le politicien et philosophe Papous Narokobi (1983), avant l'heure ? C'est la version que défendaient jusqu'il y a quelques mois de nombreux clans qui ont migré vers la presqu'île. Ou, au contraire, reflète-t-elle des fermetures, des rapports privilégiés, voire exclusifs, de territorialités marquées et de fortes hiérarchies sociales comme le défend la version historique qui voit dans les « trois clans originaires » la vérité historique ? Si sorcellerie il y a, c'est parce que les tensions sociales autour de ce passé et de ce futur la justifient au présent de l'énonciation des acteurs : c'est parce que certains craignent l'ordre social qui se cristallise, et c'est parce qu'ils n'y entrevoient pas leur place que les sorcelleries négatives seraient convoquées.

Ce dernier point nous conduit à renverser l'interrogation et même le mécanisme causal. Nous avons tenté de dégager les premières pistes dans un autre article (Dousset 2015) et nous

nous permettons de simplement résumer la proposition ici. Si sorcellerie il y a, c'est avant tout l'accusation qui est constatée. De nos jours et à Malekula du moins, aucun sorcier qui veut nuire et qui ainsi outrepassé l'acceptable ne se dévoile sur la place publique et n'avoue sans pressions ni violences avoir procédé aux gestes fatals. Si la sorcellerie traite de l'invisible, nous le verrons, elle l'est donc aussi elle-même. Ceci n'est pas le cas partout au Vanuatu. Dans un village de la côte ouest de l'île d'Efate, nous avons rencontré un homme qui s'affichait publiquement comme sorcier-magicien-guérisseur et qui était reconnu comme tel. Ce dernier n'hésitait pas à faire part de sa capacité et si besoin de sa volonté d'utiliser ses savoirs pour détruire. Mais à Malekula, la sorcellerie n'est perceptible que par les accusations, les preuves rassemblées et les reconstitutions produites pour expliquer des faits inattendus et pour rendre intelligibles les incertitudes, mais aussi pour dénoncer les résistances à l'ordre social émergentes, aboutissant alors à un renforcement et à une concertation au sujet de ce dernier. Être en danger d'ensorcellement, c'est faire la preuve de son importance sociale et politique et c'est rendre vraie, et donc impopulaire pour certains, la perspective sociale dont on incarne la proposition. Parce que la sorcellerie négative est conçue comme un moyen d'action illicite et est perçue comme un dernier recours pour celui qui n'a plus rien d'autre à sa disposition qu'elle rend, par effet inverse, légitime les personnes et les propositions qu'elle tente pourtant d'anéantir.

Pour le dire simplement, personne ne tente d'ensorceler un individu négligeable. De là à dire que tous ceux qui se considèrent comme importants s'attendent à, et même attendent de devenir des victimes d'actes de sorcellerie, il n'y a qu'un pas que les habitants de Lamap n'hésitent pas à franchir. Un chef qui se respecte est par définition un chef en danger. Cette inversion, dans laquelle la cause devient l'effet et l'effet la cause, a des conséquences notables sur l'observation des comportements et sur les perceptions des individus. Les chefs de clan, les chefs rituels et les chefs « démocratiquement » élus, comme Arthur ou Etienne et jadis Augustino, ou toute autre personne qui non seulement porte des responsabilités, mais qui conçoit qu'elles puissent être contraires aux intérêts d'autres, sont à l'affut permanent de tout signe qui pourrait être l'indice d'un acte de sorcellerie. Ne pas suivre trop régulièrement les mêmes chemins pour se rendre aux jardins, ne jamais consommer du *kava* ou de la nourriture ailleurs que chez soi sans avoir pris toutes les précautions (présence d'un gouteur, assister à la préparation des aliments, amener avec soi ses propres couverts, protéger les jardins en enfonçant à leur entrée des branches de plantes protectrices, etc.), ou encore observer et surveiller les animaux, en particulier sauvages et nocturnes, qui se rapprochent trop des

maisons sont des actes de vigilance qui scandent le quotidien. Pour ces personnes, parce qu'elles s'estiment importantes ou dérangeantes, la sorcellerie est partout et dans tout, peut se révéler à tout moment et peut agir par tous les moyens. Dans notre exemple, parce que la sorcellerie jugée négative vise les hommes importants, elle ne pouvait qu'être orientée de Mark, cadet mécontent, en direction d'Arthur, conjointement chef de clan et allié des Pnoamb. Éliciter les raisons qui ont permis d'identifier Mark et ses raisons d'agir par la concertation au sein du conseil des chefs et trouver l'accord des paires permettait certes d'expliquer les décès de Mark et d'Augustino, mais allait également renforcer la légitimité de la version historique dite des « trois clans » : l'alliance entre Arthur et Etienne.

Nous retrouvons les conclusions formulées pour d'autres régions, en particulier en Afrique subsaharienne : les accusations de sorcellerie, encore davantage que l'acte de sorcellerie en lui-même, seraient des indices et des conséquences à la fois de situations politiques en pleine mutation, où formes, organisations et idéologies locales et supra locales se confrontent et s'ajustent, mais elle y seraient également un moyen d'action, de gestion de, ou de résistance à, un ordre social émergent. Mais limiter la sorcellerie à n'être qu'un moyen technique ou un indice est réducteur. Comme nous l'avons déjà indiqué, elle permet aussi de placer et de déplacer la frontière entre l'acceptable et ce qui ne l'est pas, entre l'humain et ce qui ne l'est pas. Elle permet de penser et d'organiser le monde.

La sorcellerie : organiser le monde

Lorsque nous parlerons ci-dessous d'ontologie nous nous référons à la philosophie dite aristotélicienne qui s'intéresse aux propriétés les plus générales de l'être, mais aussi aux courants phénoménologiques qui interrogent l'être à la fois dans sa dimension essentielle et existentielle. Les ontologies peuvent refléter des relations structurales. C'est probablement dans cette perspective qu'il faut placer la manière dont Lévi-Strauss (par exemple 1974 [1958], voir aussi Siegel 2003), et bien d'autres après lui, ont pensé la sorcellerie et la magie : elle fournit un (autre) système de référence — des signifiants flottants, comme les appelait Lévi-Strauss — avec sa propre efficacité symbolique.

Nous proposons trois ensembles de rapports et de représentations pouvant faire l'objet d'analyses dans cette perspective. Le premier concerne la capacité de la sorcellerie d'étendre le champ du possible et de rendre ainsi visible et accessible ce qui auparavant appartenait au domaine de l'inabordable, de l'invisible ou de l'interdit. Le second ensemble consiste à

interroger le rapport entre sorcellerie et la commensalité qui est, au Vanuatu comme ailleurs, au fondement du champ de la confiance, de l'intimité et de l'être-pareil et ensemble, donc de la socialité (voir Geschiere 2013). Le troisième ensemble, en continuité avec la question sur la commensalité, consiste à discuter le rapport entre la sorcellerie, le sacrifice et le cannibalisme. Ces trois derniers concepts sont intimement liés les uns aux autres par le retournement des enveloppes corporelles et sociales auxquelles elles se réfèrent. Si la commensalité est l'intériorisation et l'incorporation d'une ressemblance sociale souhaitée ou soulignée, nous verrons que la sorcellerie et le cannibalisme, et dans une moindre mesure le sacrifice, opèrent par l'inversion des procédés. Si la commensalité socialise le corps individuel, la sorcellerie individualise le corps social.

L'extension du champ du possible — et donc l'ancrage des signifiants flottants sur des signifiés nouveaux — constitue un passage idéal de la perspective fonctionnelle et pragmatiste à la perspective ontologique de la sorcellerie. En effet, Deleuze et Guattari (1972), par exemple, permettent de faire le lien entre « fonction » de la sorcellerie et ses effets ontologiques. Ils affirment que puisque identités et collectivités sociales sont en devenir constant, les discours ontologiques et politiques à leur sujet ne peuvent constituer des contenus de représentations univoques. La sorcellerie y jouerait ainsi un rôle primordial, car elle est un moyen particulièrement efficace pour dépasser les logiques habituelles de l'évolution sociale. Elle se révèle être un lieu où toutes les frontières entre le possible et l'impossible et entre le pensable et l'impensable deviennent perméables et où les institutions sociales peuvent ainsi être repensées, restructurées, mises en mouvement. Loin de n'être qu'un lieu d'incertitude et de dérèglement, la sorcellerie est l'opportunité d'un réajustement créatif des institutions politiques (voir aussi Delpech-Ramey 2010).

La sorcellerie à Malekula est une transgression des frontières, ou du moins de ce qui s'apparente à une transgression. Les flous et ambivalences qu'elle instaure sont intrinsèques à son efficacité. Davantage encore que les contenus de cette transgression que serait la sorcellerie, c'est la relation entre cette dernière et l'idée même de frontières sur laquelle il faudra s'interroger. L'enjeu de ce rapport, du moins dans le cas de la sorcellerie à Lamap, est celui de la concertation ou de la convention, une sorte de contrat social qui établit les limites entre le possible-acceptable et l'impossible-inacceptable. Dans cette perspective, le sorcier et la sorcellerie sont considérés se placer par la transgression, en dehors, à l'extérieur ou au-dessus de ces frontières. C'est même en cela que la pratique peut être identifiée comme relevant de la sorcellerie considérée négative par les habitants de Lamap.

Transgression perçue de ce qui constitue l'enveloppe et la limite humaine, parce que le sorcier aguerri est pensé, comme tout un chacun dans ses rêves, capable de voyages sous forme d'esprit et d'actions à distance. La différence fondamentale entre ce que les êtres humains sont aptes à faire dans leurs rêves et ce que le sorcier atteint lorsqu'il voyage sous forme d'esprit est l'efficacité, à savoir les conséquences palpables des actions imaginées.

Transgression perçue aussi par la variabilité morphologique du sorcier qui, effet de tromperie, se manifeste comme une humanité animalière. À Lamap, le requin-mangeur d'hommes est nécessairement un homme qui a temporairement adopté la forme animale. Malgré les nombreuses attaques de requins dans le sud de Malekula, jamais l'animal en tant que tel n'est considéré coupable. Tout le monde connaît et craint la dangerosité du requin, mais celui qui va jusqu'à tuer l'homme est nécessairement un autre homme, de sorte que ce requin-tueur n'est pas tout à fait un requin, tout comme le chien dans lequel Mark s'est transformé n'est pas tout à fait un chien par l'inversion de l'avant et l'arrière, par l'absence de propriétaire connu, et par sa tentative de se rapprocher et de se frotter contre l'humain, ce qu'aucun chien n'osera faire à Malekula.

Transgression perçue enfin lorsqu'il outrepassa la frontière entre la vie et la mort. L'une des techniques favorites du sorcier selon les habitants de Lamap, est d'étrangler ou d'empoisonner ses victimes, de les vider de leurs entrailles, de remplir les cavités corporelles avec des végétaux, de recoudre les corps et de les renvoyer, décédées et pourtant encore vivantes, mourir chez elles plus tard. Le sorcier transgresse aussi les tabous, celui de se servir et même d'ingérer les substances qui proviennent des défunts, leurs os et leurs liquides corporels suintants des cadavres. Il sait dompter le danger absolu, celui des humeurs corporelles des morts. Il sait donner à ces corps une seconde vie, une seconde destinée, tout comme certains défunts, au travers des secondes funérailles, vivent une seconde vie. Les effigies érigées à leur image, comme nous l'avons vu avec Augustino, ouvrent la porte du passage vers le monde des esprits. Mais seule l'absorption de la puissance d'un proche permet d'accéder à ces pouvoirs — nous y reviendrons —, objectif que Mark aurait tenté d'atteindre, en vain.

Transgression des frontières entre la vie et la mort, entre la morphologie humaine et les morphologies animales, ou encore entre les substances sacrées des défunts et leur devenir mortel entre les mains du sorcier, soulignent les habitants de Lamap. Ce qui émerge pourtant est moins cette opposition entre un intérieur et un extérieur — illustrés par l'idée de frontières et de transgression — que l'idée de processus, de renversement ou de détournement partiel

des moyens, des formes et des objectifs. À Malekula, rien de ce que fait et utilise le sorcier n'est inconnu et personne ne naît sorcier mais tout le monde peut le devenir. On le devient consciemment et volontairement par l'usage illicite de ce qui est déjà connu et de ce qui existe déjà, et par le meurtre d'un proche. Ce qui fait transgression est l'usage altéré de certains moyens pourtant connus par ailleurs. Elle se différencie non pas en des termes définis, non pas par sa nature et logique propre, mais par la pratique du détournement de certains moyens à des fins non pas impensables, mais inacceptables. C'est la raison pour laquelle la sorcellerie peut en même temps être respectée et rejetée. En ce sens, s'il fallait revenir à la proposition de Lévi-Strauss, il faudrait peut-être renommer la notion de signifiants flottants et proposer à la place l'idée de signifiants suspendus dont les signifiés sont connus, mais révélés seulement dès lors qu'il y a transgression de l'acceptable.

Mais passons au second élément avant d'aller plus avant : le rapport entre commensalité et sorcellerie. Rappelons-nous que, au Vanuatu, l'empoisonnement est l'un des moyens d'action de la sorcellerie de telle sorte qu'il n'y a pas de distinction terminologique entre empoisonnement et sorcellerie, ou entre empoisonneur et sorcier. En discutant la notion de commensalité, Maurice Bloch (1998) écrivait au sujet des Zafimaniry de Madagascar que ces derniers sont autant obsédés par le thème de l'empoisonnement qu'ils le sont par celui de l'indivisibilité et l'unicité (*oneness*) du groupe domestique. Pour eux, explique-t-il, ces deux problèmes sont les deux côtés de la même monnaie (voir aussi Geschiere 1995:18 et Geschiere 2013 ou Bonhomme 2005:259). Bloch nous rappelle à quel point la nourriture, le partage du même plat, est un opérateur et un conducteur social puissant. La pratique véhicule et instaure la consubstantialité et la solidarité organique, la proximité et l'être pareil. Comme la parenté, le mariage ou la sexualité, elle rapproche les corps. Les familles Zafimaniry travaillent continuellement à être unifiées par la biologie ou la parenté et par la commensalité.

De fait, le manger ensemble est aussi un moyen par lequel les limites de l'unité domestique, du champ de la confiance peut être étendu (voir aussi Munn 1986:13). Mais ceci n'est pas sans prendre de risques, explique Bloch, car plus un aliment est conducteur de socialité et donc un moyen d'étendre les limites de l'unité domestique, et plus il est aussi un support pour le poison. La volonté d'étendre le champ de la socialité par le partage alimentaire est ainsi accompagnée du danger potentiel d'être empoisonné, et donc aussi du refus de l'inclusion recherchée.

Ces constats pour les Zafimaniry sont tout à fait valables pour le Vanuatu. Les réorganisations et restructurations claniques qui ont eu lieu depuis les migrations nombreuses

vers la péninsule, ainsi que les interrelations et intermariages entre les unités domestiques, sont source d'incertitudes et d'interrogations au sujet des frontières, si tant est qu'un jour elles aient été claires. Les questions de l'étendue du champ social qui relève d'un rapport de confiance, ou de la limite de l'unité domestique et clanique, sont des interrogations et même des obsessions, comme les nomme Bloch, quotidiennes des habitants de Lamap. Manger en commun, en particulier le *laplap* qui est, comme nous l'avons vu, le symbole et la source de l'unité sociale, est un acte qui fabrique, confirme et renouvelle la consubstantialité. Inviter un « étranger » à ce repas collectif est une manière de lui signifier la volonté de partager des corps semblables et d'engager la proximité. Mais ici également, ce partage, ce manger ensemble signifie courir le risque de l'effet contraire : la destruction des corps des semblables par l'ingestion de substances létales.

Mais, nous semble-t-il, le cas de Lamap nous permet d'aller plus loin encore et ceci au moins de deux manières. La première est l'explicitation en des termes généraux non seulement de ce rapport intrinsèque entre le manger ensemble et son contraire, la destruction sorcière par le poison, mais aussi du moyen unique et intrinsèque qui permet de contrecarrer cette destruction : puisque le *laplap* symbolise l'unité sociale par la commensalité, seulement ce qui cuit le *laplap*, ce qui le rend comestible, la pierre, permet de contrecarrer l'acte de sorcellerie. Ceci d'autant plus qu'il ne s'agit pas de n'importe quel acte de sorcellerie et de n'importe quel sorcier. Rappelons-nous Mark qui se transforme en chien et se fait blesser par son frère grâce aux pierres *laplap* : ce que Mark envisageait est la progression sorcière, celle qui n'est possible qu'en ôtant la vie d'un membre de sa propre famille, celui qui pourtant consomme le *laplap* ensemble en toute « confiance ».

Les rapports entre signifiés « communs » et signifiés de cet autre système de référence que constitue la sorcellerie sont finalement cohérents, presque prévisibles : seul en détruisant et en absorbant la force, le *mana*, de l'unité domestique le sorcier peut dépasser sa propre normalité et banalité et accéder aux pouvoirs qui dépassent l'entendement, l'acceptable, et donc quitter le cercle de la socialité ; et uniquement ce qui permet de rendre comestible cette nourriture qui fabriquera des corps semblables, la socialité, pourra empêcher les ambitions sorcières. Ici encore nous voyons, et Mauss nous en avait déjà fourni les pistes il y a bien longtemps, que la sorcellerie relève d'une question posée au travers de l'être ensemble au sujet de l'être pareil. Elle résume des phénomènes dans lesquels les valeurs sociales et l'acceptabilité des pratiques sont mises sur la place publique par le langage, par des procédés d'élicitation. Seul le récit d'Etienne, adopté et confirmé par bien d'autres au sein du conseil

des chefs, puis de la communauté toute entière, ont rendu véridiques les intentions de Mark, et seules ces intentions rappellent à quel point l'unité domestique est au fondement des valeurs sociales de Lamap, mais aussi combien cette unité domestique est constamment remise en question et en danger. Soulignons que le récit d'Etienne devait, en identifiant les intentions de Mark, nécessairement rappeler les fondements et les formes générales que peuvent adopter les pratiques considérées sorcières, et ce faisant formaliser également l'ordre moral de l'acceptable.

Ces premières suggestions peuvent être étendues au troisième domaine auquel nous invite une approche ontologique : le rapport entre sorcellerie, cannibalisme et sacrifice. La relation complexe entre sacrifice et sorcellerie a également été proposée pour le Vanuatu par Rio (2014) dans une perspective autre, mais complémentaire à celle que nous allons suggérer. Rio, s'éloignant à certains égards de ses écrits précédents (2002, 2010), souligne à quel point il est indispensable de ne pas réduire la sorcellerie à ses contextes sociopolitiques et de ne pas la considérer uniquement à l'aune des intérêts politiques et des luttes sociales. Comme Kapferer (2002), avec qui il partage l'affiliation universitaire, il rejette aujourd'hui une approche qui expliquerait la sorcellerie par ses contextes sociopolitiques. Il suggère que dans certaines sociétés, en particulier mélanésiennes, la sorcellerie et le sacrifice sont d'une importance essentielle, car, à l'image de ce que proposaient Deleuze et Guattari, elles occuperaient une fonction (*sic*) et un caractère transformatifs. Il s'agit de sociétés, explique-t-il encore, qui opèrent avec des relations perméables entre des catégories de l'existence fondamentales telles que la mort et la vie, l'humanité et l'animalité, ou encore le sujet et l'objet. Inspiré de Hubert et Mauss (1968 [1899]), Rio s'interroge sur le rapport entre sacré et profane tel qu'il est révélé dans la sorcellerie et le sacrifice, et en conclut que le premier induit le second. Analysant la persécution et la violence physique exercée sur un présumé sorcier à Port Vila, capitale du Vanuatu, il suggère que la sorcellerie crée ou reflète un espace de désacralisation dans lequel le sacré et le profane sont situés dans une continuité. Le lynchage ou sacrifice du présumé sorcier, médiateur entre les deux champs devenus trop perméables, permet de rétablir les distinctions et de rétablir, tout en transformant, un équilibre même fragile entre les grandes catégories de l'existence.

Nous aimerions pourtant insister moins sur le rapport entre sacré et profane, pour nous intéresser plutôt à celui entre le processus de fabrication de statuts et de rôles individuels, en particulier ceux des individus « exceptionnels », et la reproduction du groupe. C'est ce dernier qui nous paraît illustrer davantage l'articulation entre sorcellerie, sacrifice, et le cannibalisme,

troisième pièce du puzzle. Nous verrons que certaines catégories d'individus peuvent à eux seuls concentrer le sacré et finissent pourtant, parce qu'ils débordent l'acceptable, par être sacrifiés.

Soulignons en premier lieu que ce rapport entre sorcellerie et cannibalisme, qui n'est que rarement évoqué dans la littérature pour la Mélanésie (mais voir Lemonnier 2006), n'est pas le seul fait de l'anthropologue. Le système à grades *Namangi*, déjà mentionné ci-dessus, permet aux hommes et jadis aussi aux femmes d'acquérir du prestige et du savoir religieux et magique en progressant sur une échelle initiatique sur laquelle chaque étape, chaque grade, les ramène plus près du statut ultime, le *Namal*. Ces chefs gradés montent l'échelle et acquièrent ce pouvoir par le sacrifice et la redistribution de cochons et par l'acquisition de savoirs. Le dernier grade, le *Namal*, dont il n'existe aucun représentant de nos jours à Lamap, est proche des ancêtres ; à tel point qu'il est considéré quasi ou demi-esprit. Sans être nécessairement un chef de clan, ni même un propriétaire foncier, ces *Namal*, quand il en existait encore, finissaient par acquérir un tel pouvoir qu'ils étaient également craints. Ils étaient les seuls à pouvoir pénétrer jusqu'au fond de la maison des hommes, là où étaient stockés les os et les crânes des ancêtres, et ils cuisinaient eux-mêmes leur nourriture sur un feu à tel point sacré qu'aucune autre personne ne pouvait s'en rapprocher, encore moins manger de la nourriture qui y aurait été cuite.

Le *Namal* atteignait un tel niveau de déshumanisation et de rapprochement du monde des esprits que cela le plaçait au-delà de la commensalité et même de la communauté. Il était par essence une catégorie dangereuse d'homme, ce que les pouvoirs coloniaux et catholiques ont rapidement compris, assassinant le dernier *Namal* de Lamap au début du 20^{ème} siècle. Par ce statut extraordinaire et par les savoirs qu'il avait acquis sur les éléments et les phénomènes naturels, le *Namal* était aussi celui qui pouvait et même devait se livrer à des actes de sorcellerie. Il était également le seul à pouvoir, et même à devoir consommer de la chair humaine. Le dernier *Namal*, assassiné par les Français, mais aussi tous les *Namal* avant lui, soulignent aujourd'hui les habitants de Lamap, faisait capturer par sa garde rapprochée les fils des chefs claniques et les consommait.

Le ou les *Namal* — car il pouvait y en avoir plusieurs dans une même communauté de clans — représentaient et condensaient ainsi en eux l'aboutissement de ce à quoi pouvait espérer l'être humain, et en même temps ils renvoyaient vers tout ce à quoi s'oppose l'humanité ou le groupe social dans son ensemble. L'ambition suprême de chaque homme était (et pour certains l'est encore aujourd'hui) celle de devenir un *Namal*. Mais ce personnage

se différencie des autres aussi par tout ce que la communauté rejette : la sorcellerie qui détruit et le cannibalisme, en particulier celui qui vise les fils de chefs claniques, c'est-à-dire les futurs chefs. Par la sorcellerie, les *Namal* interrompaient la vie des hommes ; par le cannibalisme, ils endiguaient la continuité des clans et lignages. C'est toute la tension entre la construction d'individus « exceptionnels » et leurs ambitions d'une part, et la reproduction du groupe et sa pérennité de l'autre qui est mise en scène dans la figure du *Namal* ; tension qui est concentrée, nous le suggérons, dans le cannibalisme et dans la sorcellerie, de telle sorte qu'accuser une personne d'actes de sorcellerie, c'est d'abord et avant tout rappeler que transgresser c'est reconnaître les frontières.

Sans vouloir entrer ici dans une discussion sur la question du sacrifice, car la littérature à cet égard est vaste, il est cependant possible de suggérer de voir dans la destruction des héritiers des clans par le *Namal* une forme de sacrifice qui contribue, si la logique évoquée ci-dessus a quelque validité, à gérer et même à, périodiquement, concilier cette tension individu exceptionnel-groupe. Les *Namal*, malgré tout leur pouvoir et les moyens dont ils disposaient, vivaient eux-mêmes une vie dangereuse. Ils ne pouvaient atteindre ce stade qu'au travers des nombreuses relations économiques et politiques qu'ils avaient su mettre en place. En effet, aucun homme ne pouvait à lui seul fournir la quantité de cochons nécessaire à la graduation sans contractualiser des dettes, faire des promesses et tisser un réseau d'interdépendances avec les chefs claniques et l'ensemble de la communauté. Le *Namal*, tout en ayant dépassé le commun des mortels, en était aussi issu tout en en restant dépendant et redevable. C'est également ce même tissu social qui peut décider de le déchoir, de rompre les contrats qui l'avaient hissé au-dessus des autres. Le dernier *Namal* n'aurait probablement pas été assassiné si les chefs claniques n'avaient pas décidé de s'entendre, de se concerter et de déclarer que son temps était révolu et que ses actes et attitudes étaient devenus inacceptables. Ce que les missionnaires appelleraient « le complot des chefs » contre le *Namal*, qui bien évidemment allait arranger les forces coloniales et catholiques, n'avait en réalité rien d'inhabituel. C'est la communauté tout entière qui a donné des cochons et sacrifié des héritiers pour qu'un homme puisse les dépasser. Ce faisant et au travers du *Namal* et le tissu social que son ascension nécessitait, cette communauté s'est progressivement révélée avec ses interdépendances. C'est aussi elle qui décide de la fin des sacrifices, de la mise à zéro des dettes qui les lient entre eux au travers du *Namal*, et qui rappelle ainsi les limites de ce qui est possible et souhaitable. Au sommet de la densité et même de la saturation de socialité engendrée par la fabrication d'un homme situé au-delà de l'humanité, du groupe tout entier, c'est le groupe lui-même qui se

révèle. C'est le *Namal* qui est alors sacrifié ; et c'est aussi Mark qui, à la surprise de l'anthropologue, passe du statut de victime, statut reconnu que par lui-même, à celui de coupable. Au travers de son accusation et de son décès, de son sacrifice, c'est le conseil des chefs, et au travers lui toute la communauté qui se révèle, unie par l'interprétation des faits et par l'adhésion à l'ordre social et politique qui émerge.

Conclusion

Domaine de réflexion qui a traversé toute l'histoire de l'anthropologie, la sorcellerie continue à occuper une place importante dans de nombreuses sociétés mélanésiennes. Cet article a présenté l'ethnographie d'un cas particulier, que nous avons voulu contextualiser à la fois par ses aspects historiques et politiques, sociaux et culturels. Le cas présenté n'est pas extraordinaire. Il est même anodin par l'absence de violence qui caractérise de nombreux autres cas. Cette violence, toujours surprenante du point de vue de l'observateur et du lecteur, nous aurait dévié de notre ambition première. Celle-ci était double. D'abord et avant tout illustrer à quel point la sorcellerie est intrinsèque aux modes de pensée et d'action des habitants de Malekula. Ensuite, l'objectif était de montrer que, dans l'analyse des phénomènes sorciers, et plus particulièrement des accusations de sorcellerie l'interprétation des indices de mutations politiques mérite d'être articulée avec des analyses plus symboliques ou structurales de la sorcellerie.

Nous avons ainsi illustré comment la sorcellerie est un moyen d'action, une technique, dans des contextes historiques et politiques particuliers. Nous avons également insisté sur le fait qu'elle occupe un espace complexe situé entre différentes catégories ontologiques qui permettent de penser l'humanité, l'individualité et le groupe social. C'est, nous le pensons, parce que la sorcellerie fait et permet tout cela en même temps que non seulement elle reste de grande actualité dans les pays de Mélanésie et au-delà, mais aussi qu'elle continue à être si centrale dans la vie des habitants de Malekula. La sorcellerie — si par cela nous comprenons maintenant un ensemble de processus, de pratiques et de représentations qui mettent en relation des termes et des faits dont le lien, toujours arbitraire, n'est pas immédiatement perceptible — constitue une scène très particulière de la vie sociale. Une scène dans laquelle les distinctions deviennent fragiles, où la définition de l'humanité et de ce qui constitue le groupe est interrogée, et où règne l'incertitude. Nous l'avons dit, sans aucun doute le cas de sorcellerie présenté valide ce que Malinowski ou Lévi-Strauss ont souligné : la sorcellerie est

d'abord et avant tout une question de langage. Mais au-delà, cette mise en scène appelée sorcellerie, où l'inattendu, l'incertain et l'inacceptable sont moteurs, produit des lieux d'élicitation très particuliers. Ils engendrent certes de la parole, de la parole formalisée. Mais ce faisant ils deviennent des moments d'explication, d'affirmation et de transformation de valeurs sociales, de ce qui est acceptable et de ce qui ne l'est pas, qui sont pensées fonder l'appartenance et qui permettent de révéler le collectif. Les formes d'élicitation, ici au travers de la sorcellerie, se montrent comme des lieux de reproduction et de créativité sociales. Elles sont donc également des moments privilégiés de l'enquête ethnographique.

Références citées

- Bloch, Maurice 1998. Commensality and Poisoning, *Social Research* 66(1): 133-149.
- Bonhomme, Julien 2005. Voir par-dérrière. Sorcellerie, initiation et perception au Gabon, *Social Anthropology*, 13(3): 259-273.
- Burke, Kenneth 1969a. *A grammar of motives*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press [1945].
- Burke, Kenneth 1969b. *A rhetoric of motives*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press [1950].
- Cayrol, Françoise 1992. La Céramique en Mélanésie du Sud, Fonction ou Statut? Le cas des Naamboi de Malekula, une approche ethno-archéologique, : Paris: Thèse soutenue à l'Université de Paris I.
- Comaroff, Jean and John L. Comaroff (eds), 1993. *Modernity and its malcontents. Ritual and power in postcolonial Africa*. Chicago: Chicago University Press.
- De Boeck, Philippe 1991. Therapeutic Efficacy and Consensus among the Aluund of South-Western Zaire, *Africa*, 61(2): 159-185.
- Deacon, Bernard 1934. *Malekula: A Vanishing People in the New Hebrides*. London: George Routledge & Sons.
- Deleuze, Arthur & Félix Guattari 1972. *Capitalisme et schizophrénie. L'anti-Oedipe*. Paris: Minuit.
- Delpech-Ramey, Joshua 2010. Deleuze, Guattari, and the 'Politics of Sorcery'. *SubStance* 39(1): 8-23.
- Dousset, Laurent 2015. Sorcery, Poison and Politics: Strategies of Self-Positioning in South Malekula, Vanuatu. In M. Forsyth & R. Eves (eds). *Talking it Through: Responses to*

- Sorcery and Witchcraft Beliefs and Practices in Melanesia*. Canberra: ANU Press, p. 161-179.
- Dousset, Laurent n.d. Independence from independence: history, landownership and politics in South Malekula, Vanuatu. In L. Dousset & M. Nayral (eds), *The politics of resistance and resilience*.
- Evans-Pritchard, Edward Evan 1937. *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*. Oxford: The Clarendon Press.
- Eves, Richard 2000. Sorcery's the curse: Modernity, envy and the flow of sociality in a Melanesian society. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 6: 453-468.
- Forsyth, Miranda 2006. Sorcery and the Criminal Law in Vanuatu. *Lawsia J.* 1: 1-27.
- Forsyth, Miranda & Richard Eves (eds) 2015. *Talking it Through: Responses to Sorcery and Witchcraft Beliefs and Practices in Melanesia*. Canberra: ANU Press.
- Gell, Alfred 1988. Technology and Magic, *Anthropology Today*, 4(2): 6-9.
- Geschiere, Peter 1988. Sorcery and the State: Popular Modes of Action among the Maka of Southeast Cameroon. *Critique of Anthropology* 8: 35-63.
- Geschiere, Peter 2013. *Witchcraft, intimacy, and trust: Africa in comparison*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Guerard, Claire 1994. Mana et pouvoir dans les sociétés à hiérarchie de grades (Vanuatu), *Archives des sciences sociales des religions*, 85: 153-174.
- Guidieri Remo et Francesco Pellizzi 1981. Shadows: Nineteen tableaux on the cult of the dead in Malekula, Eastern Melanesia, *RES: Anthropology and Aesthetics*, 2: 5-69.
- Hubert, Henri & Mauss, Marcel, 1903-1904. Esquisse d'une théorie générale de la magie, *Année Sociologique*, 7.
- Hubert, Henri & Marcel Mauss, 1968. *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*. Paris: Ed. de Minuit [1899].
- Huchet, Catherine D. 1976. Fête funéraire à Lendombwey (Centre-sud Malekula) "Netemstamp" (septembre 1974), *Journal de la Société des Océanistes*, 32(53): 293-298.
- Kapferer, Bruce 2002. Introduction. Outside all Reason: Magic, Sorcery and Epistemology in Anthropology, *Social Analysis*, 46(3): 1-30.
- Keck, Frédéric 2002. Les théories de la magie dans les traditions anthropologiques anglaise et française, *Methodos*, 2: 183-201.
- Lemonnier, Pierre 2006. *Le sabbat des lucioles: Sorcellerie, chamanisme et imaginaire cannibale en Nouvelle-Guinée*. Paris: Stock.

- Lévi-Strauss, Claude 1974. *Anthropologie Structurale*. Paris: Plon (Pocket) [1958].
- Matthewson, Lisa 2004. "On the methodology of semantic fieldwork", *International Journal of American Linguistics (IJAL)*, 70(4): 369-415.
- Malinowski, Bronislaw 1935. *Coral gardens and their magic: A study of the methods to tilling the soil and of agricultural rites in the Trobriand Islands*. London: Routledge.
- Mannonin, Médecin Capitaine, n.d. Etude démographique de la population autochtone du canton de Port-Sandwich - Mallicolo, *Etudes mélanésiennes*, 18-20: 62-70.
- Monnier, Paul 1991. *L'Eglise Catholique au Vanuatu. Volume 3 Lamap, Baie Banam et Baie du Sud-Ouest, Malakula*, Port Vila: La Maison Mariste
- Munn, Nancy D. 1986. *The Fame of Gawa: a symbolic study of value transformation in a Massim (Papua New Guinea) society*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Narokobi, Bernard 1983. *The Melanesian Way*. Boroko et Suva: Institute of Papua New Guinea Studies and Institute of Pacific Studies [1980].
- Onagi, Gairo 2015. Foreword: Sorcery- and Witchcraft-Related Killings in Papua New Guinea. In M. Forsyth & R. Eves (eds), *Talking it Through: Responses to Sorcery and Witchcraft Beliefs and Practices in Melanesia*. Canberra: ANU Press, p. vii-ix.
- Pernet, Henry 1982. Le mort et son modèle: Note sur quelques rituels mélanésien, *Numen*, 29(2): 161-183.
- Rio, Knut 2002. The sorcerer as an absented third person. Formations of fear and anger in Vanuatu, *Social Analysis*, 46: 129-154.
- Rio, Knut 2010. Handling Sorcery in a State System of Law: Magic, Violence and Kastom in Vanuatu, *Oceania*, 80(2): 183-197.
- Rio, Knut 2010. Handling Sorcery in a State System of Law: Magic, Violence and Kastom in Vanuatu. *Oceania* 80(2): 183-197.
- Rio, Knut 2014. A shared intentional space of witch-hunt and sacrifice, *Ethnos: Journal of Anthropology*, 79(3): 320-341.
- Rodman, William 1993. Sorcery and Silencing of chiefs: 'Words on the Wind' in Postindependence Ambae. *Journal of Anthropological Research* 49(3): 217-235.
- Servy, Alice, Marcellin Abong et Laurent Dousset 2012. *Funérailles à Malekula, Vanuatu. Catalogue augmenté et documenté de l'exposition photographique 'Georges Liotard (1974)', Port-Vila Juillet 2012*. Marseille: CREDO et VKS.
- Siegel, James t. 2003. The truth of sorcery, *Cultural Anthropology*, 18(2): 135-155.
- Stephen, Michele 1999. Witchcraft, grief and the ambivalence of emotions, *American Ethnologist*, 26(3): 711-737.

